

|Wendi Parwanto

**PENAFSIRAN SURAT AL-FALAQ [113]: 3-4 : Menurut Abd. Ar-Rauf As-Singkili, Hamka dan M. Quraish Shihab: Telaah Atas Epistemologi dan Genealogi**

Wendi Parwanto

State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
wendipurwanto@01gmail.com

**Abstract**

Many assumptions say that differences in generation, educational background, socio-cultural background and so on will have an effect on the mindset of an interpreter. To prove the validity of these assumptions, this study proposed to explore the epistemology structure of QS. al-Falaq [113]: 3-4 interpretation in *Tarjuman al-Mustafid* by Abd. as-Singkili, Tafsir Al-Azhar by HAMKA and Tafsir Al-Misbah by M. Quraish Shihab. The results of this study are any differences in the epistemological structure of interpretation between the three interpreters in interpreting Qs. al-Falaq [113]: 3-4, for example in terms of sources, As-Singkili uses hadith and *ra'yu*, HAMKA uses *munasabah*, hadith, ulama opinions and *ra'yu*, while M Qurasih Shihab uses lexical-linguistic analysis, *munasabah*, hadith, ulama opinion and *ra'yu*.

**Keywords :** *Epistemology; genealogy; interpretation al-Falaq*

**Abstrak**

Banyak asumsi mengatakan bahwa perbedaan generasi, latar belakang pendidikan, latar sosio-kultural dan sebagainya akan berpengaruh pada pola pikir seseorang mufassir. Untuk membuktikan kebenaran dari asumsi tersebut, maka penelitian ini bermaksud untuk mengeksplorasi struktur epistemologi interpretasi Qs. al-Falaq [113]: 3-4 dalam interpretasi *Tarjuman al-Mustafid* oleh Abd. as-Singkili, Tafsir Al-Azhar oleh HAMKA dan Tafsir Al-Misbah oleh M. Quraish Shihab. Adapun hasil dari penelitian ini adalah terdapat perbedaan struktur epistemologi penafsiran antara ketiga mufassir tersebut dalam menafsirkan Qs. al-Falaq [113] : 3-4, misal dari segi sumber, As-Singkili menggunakan hadis dan *ra'yu* (akal), HAMKA menggunakan *munasabah*, hadis, pendapat para ulama dan *ra'yu* (akal), sedangkan M. Qurasih Shihab menggunakan analisis leksikal-linguistik, *munasabah*, hadis, pendapat ulama dan *ra'yu* (akal).

**Kata Kunci :** *Epistemologi; Genealogi; Penafsiran al-Falaq*

## A. Pendahuluan

Adagium *al-Qur'an shalihun li kulli zaman wa makan* (al-Qur'an akan senantiasa relevan dalam setiap ruang dan waktu) yang menjadi motivasi penting mengapa reaktualisasi interpretasi al-Qur'an senantiasa harus dilakukan. Namun, dalam melakukan reaktualisasi interpretasi al-Qur'an, seorang penafsir juga harus memperhatikan norma atau tata aturan yang harus dipegangi.<sup>1</sup>

Pluralitas dalam penafsiran al-Qur'an akan senantiasa terjadi, karena hal ini merupakan ciri dari setiap zaman dan generasi mufassir—kapan dan di mana suatu produk tafsir tersebut di lahirkan. Oleh karena itu, pluralitas dalam penafsiran al-Qur'an bukan suatu hal yang perlu diperdebatkan, karena biasanya perbedaan dalam interpretasi bukan merupakan perbedaan yang bersifat kontradiktif (*diferensiasi-kontradiktif*), namun lebih kepada perbedaan yang bersifat variatif (*diferensiasi-variatif*)—karena sejak zaman Nabi Saw dan para sahabat pun sudah terjadi pluralitas dalam menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur'an.<sup>2</sup>

Adapun fokus dalam penelitian ini adalah mencoba menggali serta melihat bagaimana struktur epistemologi penafsiran surat al-Falaq [113] : 3-4 perspektif mufassir Nusantara dalam lintas generasi, yaitu Abd. ar-Ra'uf As-Singkili, HAMKA dan M. Quraish Shihab. Dan sedikit mengulas tentang genealogi penafsiran ketiganya.

Sedangkan teori yang digunakan adalah teori epistemologi. Dijelaskan dalam buku *Pengantar Epistemologi* bahwa ada tiga problem pokok epistemologi yang harus dirumuskan sebagai penyelidikan filsafat terhadap epistemologi pengetahuan, yaitu :

---

<sup>1</sup> Nabi Saw, melarang menafsirkan al-Qur'an tanpa ilmu pengetahuan tentang tata aturan dalam menafsirkan, dan barangsiapa yang menafsirkan al-Qur'an tanpa mengetahui tata aturannya, maka ancamannya 'bersiap-siap menempati tempat duduknya di neraka'.

<sup>2</sup> Ketika menafsirkan Q. S. al-Fatihah [1] : 6, Ali bin Abu Thalib menafsirkan yang dimaksud dengan "*jalan yang lurus*" adalah dengan mengikuti al-Qur'an, sedangkan para sahabat yang lain menafsirkan "*Jalan Yang Lurus*" tersebut adalah dengan mengikuti 'Islam'. Lihat. Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Kairo : Maktabah Wahdah, t.t).

- 1) berkenaan dengan watak, hakikat dan sumber pengetahuan.
- 2) berkenaan dengan metode, yaitu : dari manakah pengetahuan itu datang? bagaimana cara kita mengetahui pengetahuan itu? dan corak pengetahuan apakah yang ada?
- 3) menyangkut kebenaran dan validitas.<sup>3</sup>

Dalam membahas masalah epistemologi, digunakan pendekatan secara terpadu, baik pola kefilosofatan maupun pola ilmiah, sebab dalam perkembangan epistemologi terjadi integrasi antara kegiatan kefilosofatan dan kegiatan ilmiah. Intinya, teori epistemologi ini berusaha mencari hakikat kebenaran pengetahuan, metode yang bertujuan mengatur manusia untuk memperoleh pengetahuan, dan sistem yang bertujuan mengatur manusia untuk memperoleh pengetahuan, dan sistem yang bertujuan untuk memperoleh realitas kebenaran pengetahuan itu sendiri.<sup>4</sup>

Selanjutnya, dalam melihat genealogi pemikiran ketiga mefasser tersebut akan menggunakan teori genealogi Michel Foucault. Teori ini menitikberatkan tentang adanya relasi kuasa dan pengetahuan. Dalam hal ini, Foucault membagi kriteria kuasa yang menjadi empat bagian, yaitu : *Pertama*, kekuasaan bukanlah milik melainkan strategi. *Kedua*, strategi kuasa tidak bekerja melalui jalan penindasan melainkan melalui normalisasi dan regulasi, apa yang dinamakannya dalam menjaga dan menghukum sebagai disiplin. *Ketiga*, kuasa tidak dilokalisasi tetapi terdapat dimana-mana. Dimana saja terdapat susunan, aturan-aturan, sistem-sistem regulasi, dimana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dan dengan dunia, disitu kuasa sedang bekerja. *Keempat*, kuasa tidak menghancurkan tetapi menghasilkan sesuatu, dalam kata lain kuasa ini bersifat produktif bukan represif.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Kebenaran yang dimaksud dalam penafsiran bukanlah kebenaran yang bersifat absolut dan pasti, namun kebenaran yang bersifat relatif. Karena setiap mufasser memiliki orientasi tersendiri dalam melahirkan produk tafsirnya dan dengan berbagai pertimbangan yang telah dilakukannya. Namun, tidak ada salahnya jika dalam mengukur sejauh mana kebenaran dalam penafsiran, peneliti menggunakan beberapa pendekatan atau terori dalam ilmu filsafat.

<sup>4</sup> Mukhtar Latif, *Orientasi Ke-Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Kencana Prenamedia Group, 2014), 198-201.

<sup>5</sup> Dalam Titi Fitriantita, *Genealogi*, Makalah Workshop Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Brawijaya, 2015, 1.

## **B. Layout Setting Historis-Biografis Abd. Ar-Ra'uf As-Singkili, HAMKA dan M. Quraish Shihab**

### **1) Abd. Ar-Ra'uf As-Singkili**

Nama lengkap As-Singkili adalah Abd ar-Ra'uf bin Ali al-Jawi al-Fansuri as-Singkili, beliau dilahirkan pada tahun 1024 H/1615M, di Fansur, Singkel sebuah wilayah kecil Pantai Barat Aceh bagian Selatan, berbatasan dengan Sumatera Utara.<sup>6</sup> Selain dikenal dengan nama As-Singkili beliau juga dikenal dengan sapaan *Syiah Kuala* atau *Teungku Kuala*.<sup>7</sup> Kuala adalah dinisbahkan pada tempat beliau mengajar, dan sekaligus menjadi tempat pemakamannya—beliau meninggal pada tahun 1105 H/1693 H.<sup>8</sup>

As-Singkili merupakan ulama besar dari Aceh pertama yang mempunyai jaringan intensitas yang tinggi dengan ulama Timur Tengah sekitar abad ke 17. Beliau adalah ulama sekaligus seorang sufi yang karismatik dengan pengaruh yang luar biasa sehingga beliau juga dikenal sebagai Waliyullah dikalangan masyarakat Aceh pada waktu itu. As-Singkili adalah pelopor Tarekat Syatthariyah pertama di Nusantara, yang juga berhasil menorehkan sederetan prestasi termasuk penulis kitab tafsir pertama yang lengkap 30 juz di Nusantara yang dinamai dengan *tafsir tarjuman al-mustafid*.

Berdasarkan sederetan prestasi yang telah di ukir sehingga nama beliau tercatat dengan 'tinta emas' dalam lintas sejarah ulama Nusantara, terutama di wilayah Aceh. Dan salah satu universitas di Aceh menggunakan nama beliau sebagai salah bentuk apresiasi masyarakat Aceh terhadap jasa-jasa As-Singkili, yaitu Universitas Syiah Kuala yang diresmikan oleh Presiden Soekarno pada, 2 September 1959 atau prakrsa Gubernur Aceh pada waktu itu Prof. KH. Ali Hasmy.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Damanhuri, *Ahlak : Perspektif Tasawuf Syeikh Abdurrauf As-Singkili* (Jakarta : Lectura Press, 2014), 55-56.

<sup>7</sup> Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara* (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), 119-120.

<sup>8</sup> Damanhuri, *Ahlak ; Perspektif Tasawuf Syeikh Abdurrauf As-Singkili*, 55.

<sup>9</sup> Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara* (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), 120.

Adapaun karya-karya beliau di antaranya yaitu : *tafsir tarjuman al-mustafid* (tafsir pertama nusantara yang lengkap 30 juz), *mir'at a-thullab*, *bayan al-arkan*, *bidayah al-balighah*, dan beberapa karya tulisan lainnya.

## 2) HAMKA

Nama kecil HAMKA adalah Abdul Malik, sedangkan Karim Amrullah adalah nama ayahnya. Sehingga nama beliau sering digabung dengan nama ayahnya menjadi Abdul Malik Karim Amrullah, kemudian dikenal dengan sebutan HAMKA yang merupakan akronim dari Haji Abdul Malik Karim Amrullah. Anak pertama dari tujuh bersaudara ini lahir di Sungai Batang Maninjau pada 17 Februari 1908. Dan ayahnya salah satu di antara pembaharu di tanah Minang, sehingga karakter, sepak-terjang serta nuansa pemikiran sang ayah banyak mempengaruhi HAMKA.<sup>10</sup>

HAMKA termasuk tokoh yang sangat berpengaruh di Nusantara, yang memiliki ribuan pengalaman kehidupan, yang menorehkan pretasi tidak hanya di Nusantara, namun juga di luar negeri, seperti di Mekkah. Ketika di Mekah, tampak jiwa organisai HAMKA, dengan didirikannya pondok *Pesantren Hindia Timur*—yang ia bentuk untuk memberikan pelatihan dan pengajaran dalam bidang agama, terutama *manasik haji* bagi kepala calon jamaah haji asal Indonesia.

Dalam proses pendirian organisasi tersebut, HAMKA diharuskan menghadap pimpinan politik Mekah dan ia pun tidak segan-segan melakukannya dengan berbekal pengetahuan bahasa Arab yang ‘ala kadarnya’. Dan hal ini sedikit banyak menunjukkan bahwa HAMKA adalah sosok orang yang berpendirian teguh dan berani menghadapi tantangan baru yang mungkin belum pernah ia bayangkan.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> HAMKA, *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta : Bulan Bintang, 1979), 44-46.

<sup>11</sup> HAMKA, *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta : Bulan Bintang, 1979), 126.

Dengan sederetan prestasi emas yang telah beliau torehkan, hingga akhirnya beliau dinobatkan sebagai penerima Doktor Honoris Causa pada Tahun 1958.<sup>12</sup> Kemudian, Ketika karirnya seakan mencapai titik kulminasi, keadaan dalam negeri justru malah kembali 'porak-poranda', terutama setelah Dekrit Presiden 5 Juli 1959 dan dibubarkannya Kontituante serta Masyumi.

Ia dituduh serta dinilai telah melakukan rapat gelap (*hidden meeting*)—untuk membunuh Soekarno dan juga dituduh melakukan plagiasi terhadap karya Mustafa Lutfi Al-Manfaluti, implikasi dari tuduhan-tuduhan tersebut yang menyebabkan beliau harus mendekam dijeruji besi pada tahun 1964. Dan di dalam penjara tersebut, bukan membuatnya patah semangat dalam berkarya, malah di dalam penjara tersebutlah beliau mulai fokus melanjutkan penulisan tafsir *Al-Azhar* yang merupakan hasil kuliah subuh beliau di masjid Al-Azhar Jakarta pada 1959.

Kemudian penulisan tafsir tersebut selesai setelah beliau keluar dari penjara—pasca G30APKI dan baru diterbitkan beberapa tahun setelah ia meninggal dunia, pada tahun 1981. HAMKA termasuk ulama yang cukup produktif dengan berbagai varian tulisan, adapun di antara karya tulisan beliau, yaitu : *Tafsir Al-Azhar*, *Khatib al-Umam*, Ringkasan *Tarikh Umat Islam*, *Islam dan Demokrasi*, *Revolusi Pikiran* dan sederetan tulisan lainnya.

---

<sup>12</sup> HAMKA pernah mendapat dua kali penghargaan Doktor Honoris Causa, pertama dari hasil ceramahnya di Mesir pada tahun 1958, dan kedua dari Universitas Malaysia pada tahun 1974. Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka* (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1983), 195-196.

### 3) M. Quraish Shihab

Nama lengkap beliau adalah Muhammad Quraish Shihab. Ia lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944. Beliau adalah keluarga keturunan Arab terpelajar. Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab (1905-1986) adalah ulama dan guru besar dalam bidang tafsir dan di pandang sebagai seorang tokoh pendidik yang memiliki reputasi baik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan. Ayahnya juga merupakan satu satu pendiri UMI (Universitas Muslim Indonesia) Ujung Pandang dan tercatat sebagai dosen IAIN Makassar.<sup>13</sup>

Quraish Shihab juga memiliki dua saudara kandung yang cukup dikenal publik yaitu Alwi Shihab dan Umar Shihab. Disamping berwiraswasta, sejak muda beliau juga berdakwah dan mengajar. Beliau juga selalu meluangkan waktunya, pagi dan petang untuk membaca al-Quran dan kitab-kitab tafsir. Beliau memulai pendidikan dasar di SD Muhammadiyah, di kampung halamannya di Ujung Pandang dan kemudian melanjutkan pendidikan menengahnya di SMP Muhammadiyah, Malang, Jawa Timur, sambil “nyantri” tepatnya di Pondok Pesantren dar al-hadis al-fiqiyyah.<sup>14</sup>

Kemudian pada tahun 1958, beliau berangkat ke Kairo Mesir untuk meneruskan pendidikannya di al-Azhar di kelas II tsanawiiyyah. Selanjutnya pada tahun 1967 beliau meraih gelar licence (S1) pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis Universitas al-Azhar.

---

<sup>13</sup> Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama' Nusantara* (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), 668.

<sup>14</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an : Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung : Mizan, 2007), 20. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, “Ushul, Ushuluddin dan Saya” Pengantar dalam *“Membumikan Al-Qur'an”* jilid. 2, hlm. 3. Demi ketertarikannya tersebut, Quraish Shihab rela mengulang satu tahun untuk mendapatkan nilai bahasa Arab yang bisa membuatnya diterima masuk di fakultas Ushuluddin Al-Azhar. Ketika itu nilai bahasa Arabnya tidak memenuhi standar, sehingga beliau belum diterima di fakultas ushuluddin walaupun ia bisa melenggang bebas di fakultas lain; Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 1038.

Kemudian beliau melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, sehingga pada tahun 1969 ia meraih gelar MA. untuk spesialis tafsir al-Qur'an dengan judul tesisnya "*al-I'jaz al-Tasyri'i li al-Qur'an al-Karim.*"<sup>15</sup>

Sekembalinya ke Ujung Pandang, setelah selesai memperoleh gelar MA, Quraish Shihab dipercayakan untuk menjabat wakil rektor bidang Akademis dan Kemahasiswaan pada IAIN Alauddin, Ujung Pandang. Selain itu, ia juga disertai jabatan-jabatan lain, baik dalam kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta (Wilayah VII Indonesia Bagian Timur), maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama di Ujung Pandang, ia juga sempat melakukan beberapa penelitian, antara lain penelitian dengan judul "Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur" (1975) dan "Masalah Wakaf Sulawesi Selatan" (1978).<sup>16</sup>

Pada tahun 1980, M. Quraish Shihab kembali melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar dan menulis disertasi yang berjudul "*Nazam al-Durar li al-Biq'a'i : Tahqiq wa Dirasah*" sehingga pada tahun 1982, beliau berhasil meraih gelar doktor dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an dengan yudisium *Summa Cumlaude* yang disertai dengan penghargaan tingkat 1 (*Mumtaz Ma'a Martabat al-Syaraf al-'Ula*). Dengan demikian beliau tercatat sebagai orang pertama dari Asia yang meraih gelar tersebut.<sup>17</sup>

Setelah kembali dari menyelesaikan studi doktornya tahun 1984, ia ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan mulai 1994-1998 juga diangkat sebagai Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

---

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1998), 6-7, Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 1038.

<sup>16</sup> Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama' Nusantara* (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), 669-711.

<sup>17</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1998), 6-7, Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 5; Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 1038.



Diluar kampus, beliau juga dipercaya untuk menduduki berbagai jabatan, antara lain: Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (sejak 1984-1998), anggota Lajnah Pentashih al-Qur`an Departemen Agama (sejak 1989) sampai sekarang.<sup>18</sup> Kemudian anggota badan pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989), anggota MPR-RI (1982-1987 dan 1987-2002) dan pada 1995-1999 dipilih sebagai anggota Dewan Riset Nasional.

Quraish Shihab juga aktif pada beberapa organisasi profesional antara lain: Pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu al-Qur`an dan Syari'ah, Pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan Asisten Ketua Umum Ikatan Cendikiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Disela-sela kesibukannya itu, ia juga terlibat dalam berbagai kegiatan ilmiah baik di dalam maupun luar negeri.<sup>19</sup>

Quraish Shihab juga dikenal sebagai sosok yang cukup produktif dalam menulis karya. Terbukti melalui karya-karya tulis yang diterbitkannya, Quraish Shihab telah membawa hal baru bagi kegiatan di bidang pengembangan ilmu agama Islam umumnya dan ilmu al-Qur`an dan hadis khususnya. Ia juga mempunyai peranan dalam menyemarakkan dan meningkatkan kualitas kehidupan beragama umat Islam. Hal ini antara lain ia lakukan melalui berbagai pertemuan ilmiah, pengajian, ceramah agama dan sebagainya. Pikiran dan pendapatnya telah menjadi salah satu rujukan bagi umat, khususnya dari kalangan intelektual muslim.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi : Hidup Bersama Al-Qur`an* (Bandung : Mizan, 2007), 6 ; Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama' Nusantara* (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), 669.

<sup>19</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an* (Bandung : Mizan, 1998), 6-7, Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 6; Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama' Nusantara* (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), 1038.

<sup>20</sup> Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 1040.

Para mahasiswa Indonesia tingkat sarjana pada Institut Studi-studi Islam Universitas Mc. Gill menyatakan bahwa karya-karya Quraish Shihab melafalkan standar baru bagi studi-studi al-Quran yang digunakan oleh muslim awam. Pada 1997 ia diangkat menjadi Menteri Agama dan pada 1998 diangkat menjadi Duta Besar RI untuk Mesir, Jibouti, dan Somalia setelah diberhentikan dari jabatan Menteri Agama.<sup>21</sup> Quraish Shihab merupakan pakar di bidang tafsir dan hadis se-Asia Tenggara, telah banyak melakukan penelitian terhadap berbagai karya ulama terdahulu di bidang tafsir. Ia telah meneliti tafsir karangan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang telah diterbitkan dalam bentuk buku oleh Pustaka Hidayah pada tahun 1994.

Model penelitian tafsir yang dikembangkan oleh Quraish Shihab lebih banyak bersifat eksploratif, deskriptif, analitis dan perbandingan. Model penelitiannya berupa menggali sejauh mungkin produk tafsir yang dilakukan ulama-ulama tafsir terdahulu berdasarkan berbagai literatur tafsir baik yang bersifat primer, yakni yang ditulis oleh ulama tafsir yang bersangkutan, maupun ulama lainnya.<sup>22</sup>

M. Quraish Shihab, termasuk sosok yang produktif dalam melahirkan karya, di antara karya-karya beliau adalah : *Tafsir Al-Misbah, Wawasan al-Qur'an, Membumikan Al-Qur'an, Secercah Cahaya Ilahi, Menyingkap Tabir Ilahi, Filsafat Hukum Islam, Kedudukan Wanita dalam Islam, Studi Kritis Tafsir Al-Manar, Jalan Menuju Keabadian, Menjemput Maut, Jilbab Pakaian Wanita Muslimah, Logika Agama, Menabur Pesan Ilahi, Berbisnis Dengan Allah, Mukjizat al-Qur'an, Lentera al-Qur'an*, dan sederetan karya lainnya.

---

<sup>21</sup> Harun Nasution, dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Djambatan, 2002), 1040.

<sup>22</sup> Sri Maryani, *Jilbab Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah)* (Skripsi, IAIN Pontianak, 2017).

**C. Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4 Dan Interpretasinya Menurut Abd. Ar-Ra'uf As-Singkili, HAMKA dan M. Quraih Shihab**

1) Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4

وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثِ فِي الْعُقَدِ

*Artinya “Dan dari kejahatan malam apabila telah gelap gulita (3) ; Dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul (4).”*

**2) Interpretasi Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4**

a) Interpretasi Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4 Menurut Abd. Ar-Ra'uf As-Singkili

Ketika menafsirkan dua ayat tersebut, As-Singkili mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw diperintahkan untuk berlindung kepada Tuhan penguasa suasana subuh dari segala kejahatan yang diciptakan-Nya, seperti binatang atau hewan buas, dari segala bentuk jimat, dan dari segala kejahatan malam dan bulan apabila telah gelap (ayat 3). Kemudian diperintahkan juga berlindung dari segala yang berhembus pada simpulan (*sihir*). Dalam menafsirkan ayat ke-4 ini juga, beliau mengutip sebuah riwayat yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw pernah tersihir oleh Labid bin al-‘Asham. Sebagaimana kutipan berikut :

*“[kata mufassir]:Turunnya surat ini dari kemudian ta`kala juhung (maksudnya disihir) oleh Labid bahwa dia akan Nabi Saw. pada tali disimpulannya tali itu sebelas simpul maka sakit Nabi Saw beberapa hari”<sup>23</sup>*

Dalam mengutip riwayat di atas, beliau tidak mencantumkan komentar tentang derajat serta kualitas hadisnya. Karena ada beberapa mufassir yang mendhaifkan hadis tersebut karena bertentangan dengan akal.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, *Tarjuman al-Mustafid* (Singapura : Maktab wa Mathba'ah Sulaiman Maraghi, 1951), 610.

<sup>24</sup> Lihat pada pembahasan penafsiran HAMKA terhadap surat *al-falaq*.

b) Interpretasi Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4 Menurut HAMKA

HAMKA menafsirkan Qs. *Al-Falaq* ayat 3 dengan menyebutkan adanya kemungkinan-kemungkinan hal buruk yang terjadi pada malam hari. Karena gelapnya malam akan merubah suasana dan membuatnya semakin kelam dan mencekam. Pada saat malam binatang beracun seperti kalajengking, laba-laba, kelabang, ular dan binatang lainnya berkeliaran, di saat malam juga biasanya rumah-rumah dimasuki pencuri sehingga pada saat pagi hari barang-barang berharga *ludes* tercuri.

Dan beliau juga mengilustrasikan suasana di perkotaan pada malam hari terutama bagi orang-orang yang dikuasai oleh hawa nafsu, seperti harta benda habis di meja judi, pergaulan anak remaja pun meraja lela saat malam hari dan suami mengkhianati istri juga sering terjadi pada malam hari. sebagaimana kutipan penafsiran beliau berikut :

*“Dalam kehidupan modern di kota-kota besar lebih dahsyat lagi bahaya malam. Orang yang tenggelam dengan hawa nafsu, yang tidak lagi menuntut kesucian hidup, pada malam hari itulah dia keluar dari rumah ke tempat-tempat maksiat. Di malam hari harta-benda dimusnahkan di meja judi atau dalam pelukan perempuan jahat. Di malam hari suami mengkhianati istrinya, di malam hari gadis-gadis remaja yang hidup bebas dirusak keperawanannya, dihancurkan hari depannya oleh manusia-manusia yang tidak pula mengingat hari depannya sendiri. Sebab itu maka dari segala zaman disuruhlah kita berlindung kepada Allah sebagai Rabb dari kejahatan malam apabila telah kelam.”*

Kemudian pada ayat ke-4, HAMKA menafsirkan dengan ketika menafsirkan ayat keempat dari surat *al-falaq* ini, menurutnya harus selalu memohon perlindungan kepada Allah dari berbagai macam mantra dan sihir digunakan oleh orang lain yang ingin mencelakakan. Dan juga dalam menafsirkan ayat ini beliau juga mengangkat nuansa lokalitas yang ada di Minangkabau.

Menurut beliau di Minangkabau sihir atau mantra identik dengan Tuju, Tuju bisa diartikan sebagai titik akhir yang dituju dalam perjalanan atau dalam bahasa Arab diartikan sebagai *maqsud*. Dan beliau juga menyebut beberapa jenis Tuju yang ada di Minangkabau, seperti Tuju *gelang-gelang* yang bisa menyebabkan orang tersebut sakit perut yaitu dengan memasukan cacing ke dalam perut orang yang dituju. Kemudian Tuju *Gayung*, Tuju *Tinggam*, dan Tuju *Gasing*.<sup>25</sup> Selain menyebutkan praktek sihir yang ada di Nusantara, beliau juga menyebutkan bahwa di Eropa juga terdapat tukang sihir yang biasanya direpresentasikan kepada perempuan yang sudah tua renta, sebagaimana kutipan penafsiran beliau berikut :

*“Di Eropa pun tukang-tukang sihir yang dibenci itu diperlambangkan dengan perempuan-perempuan tua yang telah ompong giginya dan mukanya seram menakutkan, di hadapannya terjerang sebuah periuk yang selalu dihidupkan api di bawahnya dan isinya berbagai macam ramuan.”*<sup>26</sup>

Selain menyebutkan jenis sihir di atas, beliau juga menyebutkan barang-barang yang biasa digunakan oleh tukang, seperti; jarum yang berjumlah 7 buah, cabikan kain kafan, tanah perkuburan yang masih baru dan ada juga yang menggunakan batu nisan. Terlepas dari itu semua, beliau mengatakan bisa saja manusia terkena sihir terutama ketika imanya lemah dan tidak ada pegangan. Namun, ketika iman serta ketakwaan seseorang kuat, maka sihir tersebut tidak akan mempan kepadanya.

---

<sup>25</sup> HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. xxx, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1982), 310.

<sup>26</sup> HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. xxx, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1982), 311.

Beliau berargumentasi dengan surat *thaha* ayat 69 dan surat *al-Baqarah* ayat 102 dan beberapa surat lainnya<sup>27</sup> serta dipertegas dengan beberapa riwayat<sup>28</sup> dan argumentasi para mufassir,<sup>29</sup> yang intinya mengatakan bahwa “sihir tidak akan memberikan *mudharat* kepada seseorang pun kecuali dengan izin Allah”.<sup>30</sup> Oleh karena itu, menurut beliau harus senantiasa memohon perlindungan kepada Allah dari berbagai macam bentuk sihir yang mungkin saja membahayakan diri.

c) Interpretasi Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4 Menurut M. Quraish Shihab

Dalam menginterpretasikan ayat ini, beliau mengkorelasikan dengan ayat sebelumnya (ayat 2 : “*dari kejahatan yang diciptakan*”), dengan mengatakan bahwa pada ayat lalu diperintahkan untuk berlindung kepada Allah dari segala macam kejahatan yang boleh jadi terjadi akibat dari diri sendiri dan dari makhluk-Nya, maka dalam ayat ini (ayat 3), diperintahkan untuk berlindung dari dua hal : *Pertama*, dari *kejahatan* dan *keburukan* yang terjadi pada *kegelapan malam pada saat gulita*.

---

<sup>27</sup> Q.S. *Thaha* [20] : 69, Q.S. *al-Baqarah* [2] : 102, Q.S. *al-Maidah* [5] : 67, dan Q.S. *Yusuf* [12] : 28.

<sup>28</sup> Hadis yang dikutip : Hadis Bukhari dan Muslim yang diriwayatkan oleh, A'isyah, Ibnu Abbas dan al-Qusyairi.

<sup>29</sup> Pendapat-pendapat para ulama yang beliau kemukakan adalah : pendapat Abu Bakar al-Asham dalam kitab *At-Ta'wilat*; Al-Qurtubi, *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Al-Khazin, *Tafsir Khazin*; Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*; Abdul Karim Amrullah (Ayahnya HAMKA), *Tafsir al-Burhan*; Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma* ; Sayyid Quthub, *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an*; Thanthawi Jauhari, *Tafsir Jawahir al-Qur'an*; az-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasyshaf*; dan Ar-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Lebih jelas perhatikan penafsiran HAMKA diakhir surat *al-Falaq*, HAMKA memberikan bab tersendiri dalam mengungkap bahwa mungkin atau tidak Nabi Muhammad Saw, tersihir, dengan judul bab bahasan yaitu “ *Benarkah Nabi Muhammad Saw, Pernah Kena Sihir?*”. Lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. xxx, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1982), 313-318.

<sup>30</sup> HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. xxx, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1982), 311.

Kata *ghasiq* bisa diartikan *malam*, merupakan derivasi dari kata *ghasaqa* yang berarti *penuhi*. Malam dinamai *ghasiq* karena kegelapannya memenuhi angkasa. Banyak ulama yang memaknai kata *ghasiq* tersebut dalam pengertian *malam*.

Memurut beliau, boleh saja *malam* yang dimaksud karena kegelapannya memenuhi antero angkasa, atau karena dinginnya malam yang dapat menyengat serta merasuk ke seluruh tubuh.

Namun, beliau juga mengatakan bahwa ada pendapat lain tentang *ghasiq*, yakni merujuk pada hadis riwayat at-Tirmidzi, bahwa Rasulullah Saw menunjuk kepada bulan seraya bersabda kepada ‘A’isyah r.a: “Wahai ‘A’isyah, mohonlah perlindungan Allah dari keburukan ini (sambil menunjuk ke bulan)”.

Jadi, menurut beliau (Quraish Shihab) tidak ada kontradiksi antara dua pendapat tersebut, karena bulan tentunya nampak di waktu malam, dan bulan dapat memotivasi serta secara tidak langsung bisa berpotensi menimbulkan kejahatan atau keburukan, terutama pada saat pesonanya mengantarkan kepada kedurhakaan.<sup>31</sup>

Kata *waqaba* merupakan derivasi dari kata *al-waqb* yaitu ‘lubang yang terdapat pada batu, sehingga air masuk ke dalam lubang itu’, dan dari sinilah kata tersebut dimaknai dengan *masuk*. Dengan demikian, makna ayat di atas, *malam yang telah masuk ke dalam kegelapan* sehingga menjadi sangat kelam.

Jadi secara keseluruhan ayat ketiga ini memohon perlindungan Allah dari kejahatan yang terjadi pada malam yang gelap. Karena memang, biasanya malam sangat menakutkan, karena sering kali kejahatan dirancang dan terjadi di celah-celah kegelapannya, baik dari para pencuri, perampok, pembunuh, maupun dari binatang buas, dan binatang beracun lainnya.

---

<sup>31</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid. 15, (Jakarta : Lentera Hati, 2002), 626-627.

Dan menurut beliau juga, makna *malam* ini bisa diperluas, sehingga mencakup segala kerahasiaannya. Karena malam tidak selalu melahirkan kejahatan, bahkan ia dipuji sebagai waktu serta saat terbaik untuk mendekatkan diri kepada Allah (baca : al-Muzammil [73] : 6), maka ayat di atas (*al-falaq* : 3) tidak mengajarkan memohon dari malam, namun dari kejahatan (keburukan) yang terjadi ketika itu, bukan malam secara keseluruhan.<sup>32</sup>

Kemudian penafsiran ayat ke-4 (*dari kejahatan meniup-meniup pada buhul-buhul*), menurut Quraish Shihab ayat tersebut merupakan ultimatum kepada manusia untuk memohon perlindungan kepada Allah dari ulah orang-orang yang dapat menjerumuskan pada kesusahan, mudharat dan penyakit. Yakni *dari kejahatan dan keburukan meniup pada buhul-buhul*.

Kata *an-naffatsat* adalah bentuk jamak dari kata *an-naffatsah* yang merupakan derivasi dari kata *nafatsa* yang berarti '*meniup sambil menggerakkan lidah namun tidak mengeluarkan ludah*'. Kemudian menurut beliau ulama berbeda pendapat tentang *ta' marbuthah* pada kata tersebut. Sebagian besar ulama memahaminya sebagai *ta' ta'nits* dalam arti ia menunjukkan pada perilaku perempuan, sehingga implukasinya adalah *perempuan yang meniup-niup*. Berbeda dengan Muhammad Abduh, ia memahami *ta'* dalam kata tersebut sebagai *mubalaghah* sehingga dapat diartikan dengan *orang-orang (baik laki-laki maupun perempuan) yang memiliki kemampuan tinggi atau sering kali meniup-niup*.

---

<sup>32</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid. 15, (Jakarta : Lentera Hati, 2002), 627.



Sementara ulama berpendapat bahwa bentuk *ma'rifat* (*definit*) pada kata *an-naffatsat* dimaksudkan untuk mengisyaratkan bahwa kejahatan tersebut bukan lahirnya karna tiupan, tetapi lahir dari para pelakunya, dan bahwa *an-naffatsat* adalah profesi orang-orang yang telah dikenal oleh mitra bicara pada masa turunya ayat ini. Kemudian kata *al-'uqad* merupakan bentuk jamak dari kata *'uqdah* yang merupakan derivasi dari kata *'aqada* yang berarti '*mengikat*'.

Kata ini jika diartikan secara harfiah (*denotatif*) berarti *tali yang mengikat*, namun bisa juga diartikan secara *majazi* (*konotatif*) yaitu *kesungguhan dan tekad untuk mempertahankan isi kesepakatan*. Se jauh pengamatan beliau (M. Quraish Shihab),—dari beberapa ayat al-Qur'an (al-Baqarah [2] : 235 dan 237 ; dan Thaha [20] : 27), tidak menggunakan kata tersebut (*al-'uqad*) dalam bentuk hakiki, namun banyak ulama tafsir yang mendefinisikan kata tersebut dalam arti hakiki, sehingga mereka berpendapat bahwa *an-naffatsat fi al-'uqad* adalah *perempuan tukang sihir yang meniup-niup pada buhul-buhul dalam rangka menyihir*.

Ayat ini dijadikan dasar oleh mereka—di samping ayat-ayat lain—untuk membuktikan bahwa al-Qur'an mengakui adanya sihir. Mayoritas ulama memahaminya demikian, berdasarkan riwayat tentang *sabab nuzul*-nya ayat ini, yang mengatakan bahwa Nabi Saw pernah disihir.<sup>33</sup>

Kembali M.Quraish Shihab mengutip pendapat Muhammad 'Abduh, yang mengatakan bahwa kata *al-'uqud* lebih representatif diartikan dari makna *majazi* (*konotatif*) sehingga implikasinya adalah kata *an-naffatsat* adalah '*mereka yang sering kali membawa berita bohong untuk memutuskan tali persahabatan dan tali kasih sayang antar sesama*'.

---

<sup>33</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid. 15, (Jakarta : Lentera Hati, 2002), 628.

Jadi, menurut M. Quraish Shihab, dengan membawa berita bohong untuk memutuskan hubungan baik mirip dengan sihir karena yang demikian itu menjadikan kasih sayang yang awalnya terjalin berubah menjadi permusuhan, melalui cara yang licik dan tesembunyi.

Abdub menolak hadis yang mengatakan bahwa Nabi pernah di sihir oleh Labid bin al-‘A’sham, karena peristiwa itu terjadi di Madinah, sedangkan ayat tersebut menurut beliau turun di Mekah, dan beliau menambahkan bahwa orang yang tidak mempercayai adanya sihir tidak bisa dikatakan bahwa ia keluar dari agama, karena Allah Swt telah menyebutkan dalam banyak ayat di dalam al-Qur`an hal-hal yang harus dipercayai oleh orang-orang mukmin—tidak ada ayat yang menyebutkan bahwa sihir adalah sebagai sesuatu yang harus dipercayai.<sup>34</sup>

Kemudian menurut M. Quraish Shihab, ada juga sebagian ulama lain yang juga memahami makna *al-‘uqad* dengan dengan pengertian *majazi (konotatif)*, dengan mengertikan kata *an-naffatsat* dengan ‘isteri-isteri atau perempuan-perempuan yang berusaha mempengaruhi pendapat-pendapat lelaki atau suami mereka yang telah kukuh dan benar’. Pendapat ini menurut beliau tidak memiliki pijakan argumentasi yang kuat, walaupun harus diakui bahwa memang ada saja istri atau perempuan yang melakukan hal demikian.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid. 15, (Jakarta : Lentera Hati, 2002), 629.

<sup>35</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid. 15, (Jakarta : Lentera Hati, 2002), 630.

#### D. Struktur Epistemologi Interpretasi

Dalam kajian epistemologi setidaknya ada tiga variabel yang harus diungkap, yaitu : sumber, metode dan validasi. Oleh karena itu, dalam mengungkap bagaimana wajah interpretasi al-Qur'an di Indonesia dalam setiap generasi, maka perlu melihat bagaimana struktur epistemologinya, terutama dalam tafsir yang dibahas yang dibahas dalam tulisan ini.

- 1) Struktur Epistemologi Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4 dalam *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* Karya Abd. ar-Ra'uf As-Singkili

- a) Sumber Interpretasi

Sumber penafsiran yang digunakan oleh Abd. ar-Ra'uf as-Singkili dalam menafsirkan surat *al-Falaq* [113] : 3-4, yaitu : *Pertama*, beliau mencantumkan hadis yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw pernah disihir oleh Labih al-A'sham. Namun, dalam mengungkapkan hadis tersebut beliau tidak memberikan komentar apa-apa. Padahal menurut sebagian ulama hadis tersebut *dha'if* secara *matan* (*content*), walaupun ia kualitasnya *shahih*.

Karena menurut sebagian ulama bahwa mustahil Nabi Muhammad Saw terkena sihir.<sup>36</sup> *Kedua*, sumber penafsiran yang dilakukan Abd. ar-Rauf as-Singkili adalah dengan menggunakan akal (*ra'yu*), terlihat ketika beliau mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw diperintahkan untuk berlindung kepada Tuhan penguasa suasana subuh dari segala kejahatan yang diciptakan-Nya, seperti binatang atau hewan buas, dari segala bentuk jimat, dan dari segala kejahatan malam dan bulan apabila telah gelap. Jadi, sumber penafsiran Abd. ar-Ra'uf as-Singkili dalam menafsirkan surat *al-falaq* [113] : 3-4 adalah dengan menggunakan hadis dan *ra'yu*.

---

<sup>36</sup> Abd. ar-Ra'uf As-Singkili, *Tarjuman al-Mustafid*, (Singapura : Maktab wa Mathba'ah Sulaiman Maraghi, 1951), 610.

b) Metode Interpretasi

Metode yang digunakan Abd. ar-ra'uf as-Singkili dalam menafsirkan surat *al-Falaq* [113] : 2-3 adalah dengan menggunakan metode *ijmali (global)*, yaitu suatu model interpretasi yang masih sangat ringkas dan sederhana dalam mengupas penjelasan suatu ayat.

Kemudian pendekatan yang digunakan adalah dengan menggunakan pendekatan tekstual karena sangat sedikit menyinggung tentang aspek sosial kemasyarakatan saat itu, walaupun demikian setidaknya ada indikasi ke arah kontekstual cukup terlihat—seperti beliau mengatakan bahwa diperintahkan Nabi Muhammad Saw untuk berlindung kepada Allah dari segala macam bentuk kejahatan, seperti kejahatan binatang buas, kejahatan kegelapan malam, dan termasuk kejahatan dari sihir dan jimat.

Jadi walaupun belum sepenuhnya membawa pemaknaan ayat kepada konteks realitas masyarakat saat itu—dan masih terfokus pada tokoh sentral sebagaimana yang dilakukan oleh para mufassir klasik, yaitu menjadikan sosok pribadi Nabi Muhammad Saw sebagai objek bahasan. Walaupun demikian, dengan sedikit indikasi di atas, bahwa penafsiran yang beliau lakukan boleh dikategorisasikan dalam corak *al-adab wa al-ijtima'i (sosio-kultural)*.

c) Validasi atau Barometer Kebenaran Interpretasi

Dalam melihat tolak ukur (*validitas*) kebenaran penafsiran yang dilakukan oleh Abd. ar-Ra'uf as-Singkili adalah dengan menggunakan tiga teori, yaitu : teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*)<sup>37</sup>, teori konsistensi/koherensi (*the consistence/coherence theory of truth*).<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*) memandang bahwa kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan tentang sesuatu dengan kenyataan sesuatu itu sendiri atau realitas.

<sup>38</sup> Teori konsistensi/koherensi (*the consistence/coherence theory of truth*) memandang bahwa kebenaran ialah kesesuaian antara suatu pernyataan dengan pernyataan-pernyataan lainnya yang sudah lebih dahulu diketahui, diterima dan diakui sebagai benar.

Dan teori pragmatik (*the pragmatic theory of truth*)<sup>39</sup>, dari segi teori korespondensi penafsiran yang dilakukan oleh Abd. ar-Ra'uf as-Singkili memiliki kesesuaian dengan realitas masyarakat saat itu, yang mana—bahwa penulisan beberapa kitab yang ditulis oleh Abd. ar-Ra'uf as-Singkil adalah atas usulan Ratu Syafiatuddin syah (kerajaan Aceh) pada waktu itu—agar kitab-kitab yang ditulis dapat menjawab kegelisahan masyarakat yang memang menginginkan kitab rujukan yang bersifat praktis dalam beragama.<sup>40</sup>

Kemudian dari sisi teori koherensi, baik itu dari model interpretasi dan sumber interpretasi, penafsiran yang dilakukan oleh Abd. ar-Ra'uf as-Singkili boleh dikatakan relevan dengan penafsiran-penafsiran ayat-ayat sebelumnya, karena beliau menafsirkan secara singkat dan sederhana dan tidak menampilkan analisis leksikal-linguistik, *munasabah* dalam penafsiran setiap ayatnya. Selanjutnya dari segi teori pragmatis, maka dirasa penafsiran yang dilakukan oleh Abd. ar-Ra'uf as-Singkili belum sepenuhnya mampu memberikan kontribusi yang cukup memadai karena penafsiran yang beliau lakukan masih bersifat tekstual—layaknya terjemahan biasa.

2) Struktur Epistemologi *Qs. Al-Falaq* [113] : 3-4 dalam *Tafsir Al-Azhar* Karya HAMKA

a) Sumber Interpretasi

Adapun sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh HAMKA dalam menafsirkan surat *al-Falaq* [113] : 3-4, yaitu:

*Pertama*, HAMKA menggunakan aspek *munasabah*, terutama ketika menafsirkan ayat ketiga sebagai penjelasan tambahan dalam mengungkapkan bahwa Nabi Muhammad Saw pernah tersihir atau tidak. Ia mencantumkan beberapa ayat al-Qur'an, seperti surat *Qs. thaha* [20] : 69, *Qs. al-Baqarah* [2] : 102, *Qs. al-Maidah* [5] : 67, dan *Qs. Yusuf* [12] : 28.

---

<sup>39</sup> Teori Pragmatis (*the pragmatic theory of truth*) memandang bahwa “kebenaran suatu pernyataan diukur dengan kriteria apakah pernyataan tersebut bersifat fungsional dalam kehidupan praktis”; dengan kata lain, “suatu pernyataan adalah benar jika pernyataan itu mempunyai kegunaan praktis dalam kehidupan manusia”. Kata kunci teori ini adalah: kegunaan (*utility*), dapat dikerjakan (*workability*), akibat atau pengaruhnya yang memuaskan (*satisfactory consequences*).

<sup>40</sup> Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia : Sejarah dan Dinamika”, dalam *jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1 (2015), 4-5.

*Kedua*, HAMKA juga mengutip riwayat dari beberapa jalur yaitu Hadis Bukhari dan Muslim yang diriwayatkan oleh, A'isyah, Ibnu Abbas dan al-Qusyairi.

*Ketiga*, HAMKA juga menukil pendapat para ulama, seperti pendapat Abu Bakar al-Asham dalam kitab *At-Ta'wilat*; Al-Qurtubi, *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Al-Khazin, *Tafsir Khazin*; Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*; Abdul Karim Amrullah (Ayahnya HAMKA), *Tafsir al-Burhan*; Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*; Sayyid Quthub, *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an*; Thanthawi Jauhari, *Tafsir Jawahir al-Qur'an*; az-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasasyaf*; dan Ar-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*.

*Keempat*, HAMKA menggunakan sumber rasio/akal (*ra'yu*)—perhatikan selain menafsirkan ayat 2 dan 3 dari surat *al-Falaq* tersebut dengan menggunakan dalil al-Qur'an dan sunnah serta *qaul* para ulama, HAMKA juga mengungkapkan beberapa ilustrasi sebagai penjelas penafsiran—dan bahkan dalam menafsirkan ayat ke-3 beliau mengemukakan fenomena sihir dan sejenisnya yang berkembang di Minangkabau—bahkan juga mengungkapkan bagaimana sihir yang diyakini oleh sebagian masyarakat Eropa klasik pada waktu itu.

#### b) Metode Interpretasi

Adapun metode yang digunakan HAMKA dalam menafsirkan ayat 2-3 dari surat *al-Falaq* tersebut adalah dengan menggunakan metode *tahlili* (analisis), yaitu suatu model penafsiran yang bersifat eksploratif dan terperinci dengan menggunakan *multi-analisis*. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah kontekstual—terlihat bagaimana HAMKA berusaha mengitergrasikan serta mengkoneksikan penafsirannya dengan realitas sosial-kemasyarakatan saat itu, dan juga didukung oleh beberapa ilustrasi yang juga mengindikasikan serta menunjukkan bahwa HAMKA sangat memungkinkan penafsiran yang ia tawarkan mudah diserap, dicerna dan diaplikasikan oleh masyarakat, sehingga dengan menggunakan pendekatan kontekstual, jelas suatu produk tafsir cenderung mengusung corak *al-adab wa al-ijtima'i* (sosio-kultural), yaitu suatu corak penafsiran yang menitikberatkan supaya pesan-pesan al-Qur'an mudah dicerna dan diaktualisasikan dalam realitas kehidupan.

c) Validasi atau Barometer Kebenaran Interpretasi

Dari segi teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*), bahwa penafsiran yang dilakukan oleh HAMKA cukup relevan dengan keadaan masyarakat saat itu, apalagi beliau merupakan sosok seorang *mubaligh* (pendakwah)—jadi dengan penyuguhan bahasa yang sederhana maka penafsiran yang dilakukan akan lebih mudah dicerna. Kemudian dari segi teori konsistensi/koherensi (*the consistence/coherence theory of truth*), bahwa penafsiran yang dilakukan oleh HAMKA cukup menjaga konsistensinya dalam penafsiran, memperhatikan penafsiran dua ayat di atas (Qs. *al-Falaq* [113] : 2-3), dalam menafsir dua ayat tersebut HAMKA berusaha melakukan kontekstualisasi, dengan menyuguhkan beberapa ilustrasi supaya pesan-pesan al-Qur`an yang bersifat teosentris bisa diinternalisasi dalam tatanan praktis.

Sedangkan dari segi teori pragmatik (*the pragmatic theory of truth*), maka penafsiran yang dilakukan oleh HAMKA cukup bernilai guna dalam memberikan serta menyampaikan pesan-pesan al-Qur`an kepada masyarakat apalagi didukung dengan bahasa yang sederhana serta juga dengan mengangkat tradisi atau khazanah lokal sebagai ilustrasi maka penafsiran yang disuguhkan akan mudah dicerna, dipahami dan dipraktikkan oleh masyarakat.

3) Struktur Epistemologi Qs. *Al-Falaq* [113] : 3-4 dalam *Tafsir Al-Misbah* Karya M. Quraish Shihab

a) Sumber Interpretasi

Adapun sumber penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-misbah* ketika menafsirkan surat *al-Falaq* [113] : 2-3, yaitu:

*Pertama*, dengan melakukan analisis leksikal-linguistik misalnya pada kata *al-ghasiq*, *al-waqab*, *an-naffatsat*, dan *al-'uqad*. *Kedua*, M. Quraish Shihab juga menggunakan aspek *munasabah* seperti mencantumkan surat al-Baqarah [2] : 235 dan 237, thaha [20] : 27 dan al-Muzammil [73] : 6 dalam menafsirkan surat *al-Falaq* [113] : 3-4 tersebut. *Ketiga*, M. Quraish Shihab juga menukil riwayat ketika menjelaskan kata *ghasiq*, yakni merujuk pada hadis at-Tirmidzi, bahwa Rasulullah Saw menunjuk kepada bulan seraya bersabda kepada 'A'isyah r.a: "*Wahai 'A'isyah, mohonlah perlindungan Allah dari keburukan ini* (sambil menunjuk ke bulan).

*Keempat*, mengungkapkan pendapat ulama, yaitu pendapat Muhammad Abduh. *Kelima*, selain menggunakan empat sumber di atas, M. Quraish Shihab juga menggunakan rasio/akal (*ra'yu*), perhatikan ketika beliau mengartikan makna sihir—beliau lebih cenderung kepada makna kiasan (*connotation/majazi*)—yaitu dengan mengartikan bahwa semua upaya yang dapat memutuskan keharmonisan, keselarasan dan keseimbangan hubungan antar manusia dengan manusia yang lain, itu juga bisa disebut sebagai sihir.

b) Metode Interpretasi

Adapun metode yang ditempuh oleh M. Quraish Shihab adalah sama dengan model interpretasi yang dilakukan oleh HAMKA, yaitu dengan menggunakan metode analisis (*tahlili*), terlihat dalam menafsirkan kedua ayat tersebut (*al-falaq* [113] : 3-4), M. Quraish Shihab berusaha memberikan pemaparan interpretasi yang lebih rinci dan komprehensif, seperti memulai penafsiran dengan analisis *leksikal-lingustik*, mengungkap *munasabah* ayat, menafsirkan dengan hadis, dan kemudian dikombinasikan dengan rasio (*ra'yu*).

Sedangkan pendekatan yang diusung adalah dengan pendekatan kontekstual, perhatikan ketika beliau memaknai kata 'sihir'—beliau cenderung mengartikannya secara kiasan (*conotative* atau *majzai*), dan tidak secara hakiki (*denotative* atau *haqiqi*) sebagaimana yang banyak dipahami oleh mufassir klasik.

Oleh karena itu, implikasi dari pemahaman sihir secara konotatif, akan menjadikan cakupan pemaknaan sihir semakin luas, bahwa apapun bentuk perilaku yang dapat memutuskan segala bentuk keharmonisan, keselarasan, kebahagiaan dan lain sebagainya, maka hal tersebut bisa digolongkan sebagai salah satu bentuk sihir. Kemudian adapun corak yang diusung adalah dengan menggunakan corak sosio-kultural (*al-adab wa al-ijtima'i*) karena berusaha menjadikan ayat al-Qur'an lebih mudah dipahami sehingga dapat dijadikan alternatif untuk menyelesaikan problematika dalam kehidupan.



c) Validasi atau Barometer Kebenaran Interpretasi

Dari segi teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*), bahwa penafsiran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab memiliki relevansi dan signifikansi dengan keadaan masyarakat dewasa ini, dalam realitas sekarang sihir bukan hanya dengan jampi-jampi, jimat dan sebagainya, sebagaimana yang diyakini oleh masyarakat primitif—dan walaupun masih banyak juga yang mempercayai hal tersebut pada zaman sekarang.

Namun, sihir pada zaman sekarang lebih tepat jika dimaknai dengan segala bentuk yang dapat memutuskan segala bentuk keharmonisan, kebahagiaan, menjauhkan dari kebenaran dan sebagainya, jadi pemakaian sihir mulai terjadi pergeseran, dan hal inilah yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab. Kemudian dari sisi teori konsistensi/koherensi (*the consistence/coherence theory of truth*), bahwa penafsiran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab cukup konsistensi, perhatikan penafsiran dua ayat di atas (Q.S. *al-falaq* [113] : 3-4), dalam menafsir dua ayat tersebut M. Quraish Shihab berusaha melakukan analisis leksikal-linguistik, dan juga sama-sama mengungkapkan *munasabah* ayat.

Sedangkan dari segi teori pragmatik (*the pragmatic theory of truth*), maka penafsiran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab cukup solutif jika dihadapkan dengan realitas masyarakat di Indonesia secara umum. Karena banyak perilaku manusia, khususnya di Indonesia saat ini—seperti maraknya terjadi praktik penyuapan, *sogok*, dan sebagainya, maka hal tersebut bisa dimaknai dengan sihir, karena dapat menghilangkan akal sehat, menghilangkan kesadaran manusia dari kebenaran, sehingga ia tidak bisa lagi membedakan mana yang hak dan mana yang batil.

Tabel Struktur Epistemologi Penafsiran Q.S. *Al-Falaq* [113] : 3-4 dalam Tafsir *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, Tafsir *Al-Azhar* karya HAMKA dan Tafsir *Al-Misbah* karya M. Quraish Shihab

Nama Mufassir	Struktur Epistemologi Penafsiran Q.S. <i>Al-Falaq</i> [113] : 3-4				
	Sumber	Metode	Validasi		
			Koherensi	Korespondensi	Pragmatik
Abd. ar-Ra'uf as-Singkili	Hadis dan <i>ra'yu</i> (akal).	<i>Ijmali</i> (global), pendekatan tekstual, dengan corak <i>al-Adab wa- al-Ijtima'i</i> (sosio-kultural)	Berkoherensi dengan penafsiran ayat sebelumnya	Sesuai dengan permintaan realitas masyarakat saat itu	Kurang memberikan kontribusi dalam sekala luas, karena penafsiran masih bersifat tekstual
HAMKA	<i>Munasab-ah</i> , hadis, pendapat ulama, dan <i>ra'yu</i> (akal).	<i>Tahlili</i> (analisis/rinci), pendekatan kontekstual, dengan corak <i>al-Adab wa- al-Ijtima'i</i> (sosio-kultural)	Berkoherensi dengan penafsiran ayat sebelumnya –dengan sama-sama mengungkapkan beberapa ilustrasi	Sesuai dengan realitas masyarakat, khususnya masyarakat sebagai audien dan sasaran dalam kegiatan dakwah	Kurang memberikan kontribusi bagi masyarakat modern, namun lebih mengena bagi masyarakat awam/lokal
M. Quraish Shihab	Analisis leksikal-linguistik, <i>munasab-ah</i> , hadis, pendapat ulama, dan <i>ra'yu</i> (akal)	<i>Tahlili</i> (analisis/rinci), pendekatan kontekstual, dengan corak <i>al-Adab wa- al-Ijtima'i</i> (sosio-kultural)	Berkoherensi dengan penafsiran ayat sebelumnya –dengan sama-sama menganalisis leksikal-linguistik dan menampilkan <i>munasabah</i> .	Sesuai dengan realitas masyarakat, khususnya masyarakat perkotaan, kalangan intelektual/akademisi, dan kurang cocok untuk masyarakat awam	Cocok dan sangat solutif bagi masyarakat di era modern

### E. Genealogi Tafsir : As-Singkili, HAMKA dan M. Quraish Shihab

Sebagai yang telah dipaparkan pada masing-masing biografi di atas, jelas menggambarkan bahwa as-Singkili hidup pada masa awal atau fase awal penafsiran di Indonesia, dan merupakan salah satu ulama Jawi yang memiliki hubungan intens dengan ulama yang ada di Timur Tengah. Selain itu, sebagai mufassir generasi awal secara otomatis dalam memperkenalkan al-Qur`an atau penafsiran al-Qur`an kepada khalayak tentunya harus dengan menggunakan bahasa yang sederhana.

Oleh karena itu, tafsir *tarjuman al-mustafid* menurut sebagai peneliti adalah saduran atau terjemahan dari kitab tafsir yang notabenenya adalah kitab tafsir Timur Tengah, misal ada yang mengatakan bahwa kitab *tarjuman al-mustafid* tersebut adalah terjemahan dari kitab tafsir *Jalalain* karya dua jalal (Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti), kemudian ada juga yang mengatakan terjemahan dari kitab tafsir *lubab at-ta`wil fi ma`ani at-tanzil (tafasir khazin)* karya al-Khazin, ada juga yang lain mengatakan terjemahan dari kitab tafsir *anwar at-tanzil wa asrar at-ta`wil* karya al-Baidhawi, dan sejumlah asumsi lainnya.

Dengan berbagai asumsi di atas, tidak dapat dinafikan bahwa apakah tafsir tersebut merupakan terjemahan dari kitab-kitab di atas atau bukan—bahwasanya kitab-kitab generasi memang cenderung mengindik dan berkiblat ke Timur Tengah, selain adanya genealogi pengetahuan, mereka yang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh Timur Tengah, juga karena adanya proses normalisasi intelektual mereka, bahwa mereka hendak umat Islam Nusantara belajar kepada sumber aslinya yaitu dari kitab-kitab tafsir yang notabenenya adalah kitab tafsir yang ada di Timur Tengah.<sup>41</sup> Oleh karena itu, ketika mufassir genenasi awal ini memuat suatu produk tafsir maka cenderung bernuansa ketimuran.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Lihat biografi Basiuni Imran seorang ulama Nusantara yang pernah belajar ke Timur Tengah yang mengatakan ia hendak umat Islam Nusantara belajar kepada sumber yang asli (*origin*) dari Timur Tengah, salah satunya adalah dari kitab Tafsir *Al-Manar* karya Muhammad Rasyid Ridha; dalam G. F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1990-1950*, (Jakarta : UI Press, 1985), 145-147.

<sup>42</sup> Termasuk kitab tafsir generasi awal adalah tafsir *Marah Labid li Kasyfi Ma`ani al-Qur`an al-Majid* karya Hawawi al-Bantani, seorang ulama dari Tanara, Banten.

Kemudian HAMKA, selain dikenal sebagai sebagai seorang mufassir, beliau juga merupakan tokoh reformis Islam, sastrawan dan *mubaligh* (pendakwah). Maka terlihat dalam suguhan penafsiran yang beliau lakukan terhadap dua ayat di atas (al-falaq : 3-4), selain menggunakan bahasa yang ringan sehingga mudah dipahami oleh pendengar, beliau juga berusaha memberikan stimulasi bahwa sihir itu tidak akan mempan dan bisa mengena jika di dalam hati seseorang terdapat imam yang kokoh, hal ini termasuk mengindikasikan ideologi Islam reformis yang ada pada pribadi HAMKA beliau berusaha memberikan penjelasan kepada masyarakat yang memang pada waktu sangat mempercayai hal-hal mistis, seperti sihir, jimat, jampi-jampi dan lain sebagainya yang beliau sebut dalam tafsirannya di atas adalah *Tuju* (dalam realitas masyarakat Minangkabau).

Genealogi pemikiran HAMKA tentunya tidak bisa terlepas dari peran guru-gurunya yang memang kebanyakan dari Islam reformis, juga realitas serta pengalaman hidup yang beliau lalui juga-banyak ikut andil dalam keorganisasian Islam reformis, misalnya beliau pernah menjadi anggota parlemen dari Masyumi mewakili unsur Muhammadiyah, dan kiprah yang paling dominan adalah HAMKA sangat intens dalam organisasi Muhammadiyah, terbukti dengan beberapa pidato yang ia kemukakan dan juga pernah menjadi pimpinan dalam organisasi Muhammadiyah.<sup>43</sup>

Dengan demikian, maka wajar selain dengan menggunakan bahasa yang kerap dan dekat dengan pembaca yang merupakan ciri dari seorang pendakwah, beliau juga berusaha mengarahkan kepada konsep purnifikasi agama (permurnian ibadah), salah satunya yaitu meninggalkan segala bentuk kesyirikan termasuk dalam mempercayai jimat dan sebagainya.

Selanjutnya M. Quraish Shihab, beliau merupakan salah satu *mufassir* kontemporer yang melanglang buana di Timur Tengah untuk *rihlah* intelektual di Universitas Al-Azhar, Kairo Mesir, pada konsentrasi tafsir al-Qur'an. Mulai dari Strata satu (S1), Magister (S2) dan doktoral (S3) beliau tempuh di universitas tersebut.

---

<sup>43</sup> Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, cet. I, Jilid, I (Jakarta : Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama , 2016), 241.

Sebagaimana diketahui bahwa sekitar abad ke- 20, di Mesir, terdapat dua ulama terkemuka yaitu Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, kedua ulama ini merupakan ulama reformis Islam Mesir, yang berusaha merasionalisasikan Islam berdasarkan ajaran al-Qur`an dan as-Sunnah dan juga menghendaki umat Islam supaya tidak *jumud* serta bertaqlid buta kepada ulama-ulama terdahulu. Sejak pembaharuan Islam abad 20-an tersebut juga berpengaruh kepada Universitas al-Azhar, yang memang kedua ulama tersebut termasuk pengajar di al-Azhar.

Dengan demikian, M. Quraish Shihab merupakan salah satu alumni al-Azhar, Mesir, dan boleh jadi rasionalitas pemikirannya juga terpengaruh oleh guru-guru beliau di sana. Apalagi ketika beliau kembali ke Indonesia, dengan dihadapkan pada problematika kehidupan kontemporer yang semakin kompleks, maka wajar dalam produk tafsiran yang beliau suguhkan ke publik lebih bersifat rasional dengan tujuan tafsir tersebut diharapkan mampu menjadi *problem solver* bagi kehidupan masyarakat Indonesia. Terlihat dalam penafsiran kata *sihir* pada ayat di atas (*al-falaq : 4*), beliau mengacu kepada pendapat M. Rasyid Ridha yang cenderung mengartikan kata *sihir* secara konotatif, artinya bahwa apapun betuk perbuatan manusia yang dapat memutuskan tali keharmonisan, keselarasan, dan keseimbangan, misal seperti suap, sogok dan sejenisnya termasuk dalam ruang lingkup sihir.

## **F. Penutup**

Ketiga mufassir di atas (Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, HAMKA dan M. Quraish Shihab), berada pada generasi yang berbeda, lingkaran sosio-historik-kultural yang berbeda baik dalam *milieu* proses intelektual, masyarakat yang dihadapi, maupun pengalaman hidup yang dialami. Oleh karena itu, dari perbedaan-perbedaan tersebut yang sedikit banyak memberikan warna serta memberikan pengaruh dalam penafsiran ketiganya, baik perbedaan dari segi epistemologi penafsiran dan pemahaman dalam penafsirannya.

Jadi, hasil dari penelitian bahwa adagium yang selama ini sering didengungkan oleh para peneliti bahwa perbedaan generasi, latar sosio-kultural dan sebagainya dapat berpengaruh dalam penafsiran—telah dibuktikan dengan artikel ini, bagaimana terlihat jelas perbedaan epistemologi dan pemahaman ketiga *mufassir* tersebut dalam memahami surat dan ayat yang sama. Dengan demikian, hal ini menegaskan bahwa al-Qur'an secara teks memang tidak akan berubah (*tsubut*), tetapi penafsiran atas teks itu sendiri yang selalu berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang dialami oleh manusia. Karenanya, al-Qur'an selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi, dan diinterpretasikan (ditafsirkan) dengan berbagai alat, metode, dan pendekatan, untuk mengkaji dan mengungkap isi sejatinya.

Berbagai macam metode dan tafsir diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dalam Al-Qur'an. Para mufassir mengakui bahwa setiap metode penafsiran, dan berbagai pendekatan apapun yang digunakan, secanggih apapun ia diaplikasikan, boleh jadi ia selalu dalam posisi “lain diteks, lain pula dikonteks”. Dilema ini logis adanya sebab substansi kitab suci ini memang mempersyaratkan adanya kedekatan logis antara otoritas normatif di satu sisi, dengan realitas objektif masyarakat di sisi lain.

## Daftar Pustaka

- As-Singkili, Abd. ar-Ra'uf, *Tarjuman al-Mustafid*. Singapura : Maktab wa Mathba'ah Sulaiman Maraghi, 1951.
- Damanhuri, *Akhlaq : Perspektif Tasawuf Syeikh Abdurrauf As-Singkili*, Jakarta : Lectura Press, 2014.
- Fitriantita, Titi, *Genealogi*, Makalah Workshop Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Brawijaya, 2015.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia : Sejarah dan Dinamika", dalam *jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- G. F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1990-1950*, Jakarta : UI Press, 1985.
- HAMKA, *Kenang-Kenangan Hidup*, Jakarta : Bulan Bintang, 1979.
- HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. Xxx, Jakarta : Pustaka Panjimas, 1982.
- Hamka, Rusydi. *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*. Jakarta : Pustaka Panjimas, 1983.
- Latif, Mukhtar. *Orientasi Ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*. Jakarta : Kencana Prenamedia Group, 2014.
- Maryani, Sri, *Jilbab Dalam Al-Qur'an : Studi Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah*, Skripsi, IAIN Pontianak, 2017.
- Nasution, Harun, dkk, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : Djambatan, 2002.
- Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, cet. I, Jilid, I, Jakarta : Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2016.
- Suprpto, Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara : Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009.

- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur`an : Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung : Mizan, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Wawasan Al-Qur`an*. Bandung : Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Secercah Cahaya Ilahi : Hidup Bersama Al-Qur`an*. Bandung : Mizan, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid. 15, Jakarta : Lentera Hati, 2002.